

TOMASZ FALKOWSKI

Wymazywanie mediacji.

O *Nadziei Pandory* Brunona Latoura

Pod koniec swego tekstu *Theatrum Philosophicum*, który ukazał się w 1970 roku i był entuzjastyczną reakcją na dwie książki Gilles'a Deleuze'a (*Różnicę i powtórzenie* oraz *Logikę sensu*), Michel Foucault z radością obwieszczał: „możliwa jest nowa myśl, myśl znów jest możliwa. Nie leży ona w przyszłości, obiecana przez najdalszy z początków. Jest tu, w tekstach Deleuze'a, podrygująca, tańcząca przed nami, pośród nas” (Foucault 2000, 77). Dziś, niemal pół wieku później, niejeden z nas chciałby wypowiedzieć podobne słowa podczas lektury współczesnych dzieł. Ale, jak twierdzą niektórzy, okazji ku temu jakby mniej. Oto przykładowa opinia sprzed kilku lat wyrażająca tego rodzaju poczucie:

Francja z 2006 roku w niczym nie przypomina tej z lat 70. XX wieku. „Wielcy intelektualiści”, którzy wyznaczyli kierunek odnowy myśli kontynentalnej, odeszli, Blanchot jako ostatni. W sferze myślenia po trosze nas osierocili. [...] Albowiem od czasu Foucaulta, Lyotarda, Lacana, Deleuze'a i kilku innych, teoria, myśl filozoficzno-polityczna, a nawet refleksja jako taka nie potrafi się odnowić [...]. Czekamy na nową myśl i nowe ujęcie filozofii oraz świata, które wreszcie odpowiadałyby aspiracjom ludzi przyszłości (*peuple à venir*). Rewolucja ducha i myśli filozoficzno-politycznej jest koniecznością i imperatywem – potrzeba nowej ontologii, ponownego ufundowania myśli immanentnej (Pinhas 2006, 211–212).

Od jakiegoś czasu z różnych stron dobiegają sygnały, że do roli prawdziwego odnowiciela współczesnej refleksji w jej filozoficznym i politycznym wymiarze mógłby, a może nawet chciałby aspirować Bruno Latour. Postrzega się go bowiem jako: myśliciela, który umyka „paradoksowi antropologicznemu”, a więc podstawowej figurze nowoczesnej *episteme* (Sojak 2004, 233–267); jednego z autorów „zwrotu ku materialności”, który ma otwierać nową epokę w humanistyce (Domańska 2004, 27); twórcę najciekawszych pojęć w obrębie nauk społecznych (por. Bednarek 2013, 88); czy wręcz najważniejszego filozofa w Europie (opinia Petera Sloterdijka) (Latour 2008). Jeżeli dodamy do tego aurę „kontrowersyjności” i „radykalności”, jaką zdają się roztaczać nad Latourem krytyczne, a czasami pełne oburzenia głosy płynące ze strony „tradycyjnych” stanowisk<sup>1</sup>, wówczas należy założyć, że mamy tu rzeczywiście do czynienia z poważnym kandydatem do bycia nowym *maitre à penser*.

Wrażenie to może zostać pogłębione przy pierwszym kontakcie z właśnie wydaną w Polsce książką Latoura *Nadzieja Pandory* (2013). Jej główny wątek dałoby się w największym skrócie przedstawić następująco: współczesne badania społeczne i humanistyczne, a może nawet całe nasze dzisiejsze zachodnioeuropejskie bytowanie w świecie (wiele wskazuje w książce na możliwość tak ogólnej interpretacji), określone są przez tzw. nowoczesny układ (*modernist settlement*). Składa się on z kilku ogólnych opozycji, przede wszystkim między „umysłem” a „naturą” i „naturą” a „społeczeństwem”<sup>2</sup>, z którymi jakoś próbują sobie radzić wyznaczone przez nie dziedziny: epistemologia, ontologia, polityka itd. To właśnie ten układ, wedle Latoura, każe nam traktować relację człowieka ze światem w dualistycznym trybie podmiotowo-przedmiotowym, to on dokonuje podziału na czystą naukę i jej społeczny kontekst, to on odpowiada za postmodernistyczne przekonanie o braku kontaktu z rzeczywistością, to on jednocześnie zachowuje w mocy scjentystyczną ideę obiektywnych praw natury, które mają zapobiegać swobodzie podejmowania wspólnotowych decyzji w ramach demokratycznego „Ciała Politycznego” (a co z perspektywy obrońców prawdy obiektywnej jest, jak twierdzi autor, utajonym strachem przed „rządami motłochu”). Kreśląc genezę i wewnętrzne losy tego układu, Latour wskazuje na najważniejszych przedstawicieli filozofii nowożytnej jako jego głównych budowniczych: Kartezjusza, Hume’a, Kanta itd. I dziś, zgodnie z tą

1 Wystarczy wspomnieć książkę A. Sokala i J. Bricmonta *Modne bzdury* (2004).

2 „Mówiąc krótko: »na zewnątrz« – przyroda; »wewnątrz« – umysł; »na dole« – to, co społeczne; »na górze« – Bóg” (Latour 2013, 43).

wizją, właściwie wszyscy jesteśmy, chcąc nie chcąc, więźniami tej wznoszonej pieczołowicie przez wieki modernistycznej konstrukcji: dostaje się więc fenomenologom, epistemologom, strukturalistom, dekonstrukcjonistom, tym, którzy operują pojęciami formacji dyskursywnej lub paradygmatami, tym, którzy dostrzegają związki między władzą a wiedzą... Krótko mówiąc, od kilkuset lat trwa i wciąż pogłębia się forma jakiejś zbiorowej halucynacji. Latour chce wreszcie z tym wszystkim skończyć, a ściślej: cofnąć się do momentu przed nowoczesnością, by stać się nienowoczesnym, by znów odnaleźć żywy świat i powstające w nim wielorakie związki, zgodnie z najlepszym przewodnikiem, jakim jest zdrowy rozsądek:

Najprostszym wytłumaczeniem dla wszystkich postaw ludzkich od zarania dziejów jest prawdopodobnie to, że ludzie rzeczywiście mają na myśli to, co mówią, i to, że kiedy wskazują na dany przedmiot, jest on przyczyną ich zachowania, a nie urojeniem wytłumaczalnym przez stan umysłu (Latour 2013, 352).

Aby jednak powrócić do tego rodzaju utraconych prawd, potrzebny jest, jak się zdaje, nowy język, ponieważ stary został skażony przez nowoczesny układ. Stąd bogaty arsenał nowych bądź na nowo projektowanych terminów przeciwstawianych dotychczasowemu słownictwu: mamy więc „faktysze” w opozycji do faktów, „czynniki ludzkie” i „czynniki pozaludzkie” zamiast podmiotów i przedmiotów, „powłokę”, „translację” i „mediację” w miejsce substancji, korespondencji czy zapośredniczenia itd. Całą tę terminologiczną pracę objawia, a przynajmniej taki jest jego cel, umieszczony na końcu książki „Słownik”. Latour jako odnowiciel myślenia (i badań), Latour jako odnowiciel języka – zastosowana w *Nadziei Pandory* strategia wywodu ma prowadzić do takiego wniosku.

Można, jak się wydaje, rozpatrywać omawianą książkę w co najmniej dwóch perspektywach: specjalistycznej i bardziej ogólnej. Ta pierwsza musiałaby uwzględnić podstawowe pole badawcze, w które wpisuje się praca Latoura (socjologię wiedzy czy też „studia nad nauką i technologią”), tzw. wojny o naukę, a więc pewien spór, który rozgorzał wokół statusu nauki we współczesnych badaniach naukoznawczych (m.in. afera Sokala) i którego *Nadzieja Pandory* stanowi jeden z momentów itd. Możliwa jest jednak inna, ogólniejsza perspektywa, której przyjęcie uzasadnia wspomniana strategia wywodu obecnego w książce, obejmująca treści daleko wykraczające poza kwestie ściśle dziedzinowe. Czy Latour, z jednej strony odrzucający kolejno dotychczasowe orientacje myślowe i pojęcia w nich

wypracowane, a z drugiej raz po raz akcentujący oryginalność „studiów nad nauką”, jest rzeczywiście kimś, kto nas wszystkich wyprzedza? Czy faktycznie mamy tu do czynienia z nowym ujęciem filozofii i świata, które odpowiadałoby aspiracjom „ludzi przyszłości”? Wszelkie uwagi, pytania i wątpliwości, jakie chciałbym sformułować w niniejszym tekście pod adresem *Nadziei Pandory*, wpisują się w tę drugą perspektywę.

\*\*\*

Jeden z głównych argumentów Latoura – mający na celu wykazanie błędności dwóch stanowisk należących do „starego układu”, a więc zarówno stanowiska realistów, którzy wierzą w istnienie stanów rzeczy niezależnych od działań naukowców, jak i stanowiska konstruktywistów, którzy ujmują rzeczywistość jako wytwór społecznych bądź kulturowych kategorii – brzmi następująco: to, co skonstruowane, jest bardziej rzeczywiste i autonomiczne.

W rozdziale 2. książki, w którym śledzimy antropologiczną („etnograficzną”) opowieść o kolejnych etapach pracy kilku badaczy próbujących rozwiązać pewien konkretny problem z zakresu gleboznawstwa, Latour pokazuje, w efekcie jakiej operacji możliwe jest ustanowienie i podtrzymywanie opozycji między „językiem” a „światem”, a więc podstawowej relacji charakteryzującej tzw. modernistyczny układ. Otóż dochodzi do tego wskutek „wymazania wszystkich mediacji”, które mają miejsce „pośrodku”, to znaczy podczas następujących po sobie operacji – mówiąc tradycyjnym językiem – wyodrębniania danych, idealizacji, modelowania, zestawień itd. (ibid., 106). W trakcie lektury *Nadziei Pandory*, trudno uciec od wrażenia, że Latour dokonuje podobnego zabiegu między krytykowanym „modernistycznym układem” a własną propozycją. Czy rzeczywiście wszystkie dotychczasowe koncepcje dotyczące w jakiś sposób świata nauki i implikowanych przezeń zagadnień filozoficznych dają się wtłoczyć w ów – co by nie mówić – niezbyt skomplikowany model nowoczesnego układu? Czy przed Latourem nie było myślicieli, którzy dogłębnie sproblematyzowali albo nawet w ogóle porzucili proste opozycje między podmiotem a przedmiotem, niedostępnym światem a umysłem w naczyniu czy naturą a społeczeństwem? Problem polega być może na tym, że Latour snuje swą krytyczną refleksję, posiłkując się zbiorczymi kategoriami, schematycznymi przeciwstawieniami i znacznikami (etykietami) w rodzaju: filozofowie języka, filozofowie nauki, epistemolodzy, eksternalizm – internalizm, władza/wiedza, realizm – relatywizm itd. W ten sposób wystarczy na przykład, jak to pośrednio uczynił Latour w innym miejscu (Serres i Latour 1995, 29–33), umieścić takich badaczy jak Gaston Bachelard czy Georges Canguilhem pod szyldem „internalizmu” (zarzucając im ujmowanie nauki w oderwaniu od innych dziedzin), by więcej się nimi nie zajmować. Tymczasem wiele konkretnych idei, które proponuje autor *Nadziei Pandory*, wyrasta z niegdyś poczynionych już ustaleń, czy wręcz je powiela. Przyjrzyjmy się kilku przykładom.

Jeden z głównych argumentów Latoura – mający na celu wykazanie błędności dwóch stanowisk należących do „starego układu”, a więc zarówno stanowiska realistów, którzy wierzą w istnienie stanów rzeczy niezależnych od działań naukowców, jak i stanowiska konstruktywistów, którzy ujmują rzeczywistość jako wytwór społecznych bądź kulturowych kategorii – brzmi następująco: to, co skonstruowane, jest bardziej rzeczywiste i autonomiczne (Latour 2013, 168, 178). Latour wyciąga ten wniosek ze swej rekonstrukcji badań Ludwika Pasteura nad fermentacją kwasu mlekowego. Otóż zanim drożdże stały się, wskutek serii eksperymentalnych prób, odrębną „spójną substancją” o określonych właściwościach, były zaledwie „chmurą przelotnych wrażeń”, drobinami jakiejś szarej masy odkładającej się „na wierzchu osadu z kredy i materiału azotowego” (ibid., 155). To dzięki określonym działaniom i przekształceniom, jakie mają miejsce w laboratorium, dochodzi do przejścia od ledwie co istniejącego „zjawiska” do pełnoprawnego „bytu”. Przy czym, co istotne, ów nowopowstały byt nie został wyekstrahowany z istniejącej już rzeczywistości, lecz niejako pozwolono mu zaistnieć. Drożdże działają tak, jak działają, to znaczy dokonują fermentacji, niezależnie od wcześniejszego stanu rzeczy, ale też od tego, co mógłby sobie na ich temat założyć Pasteur. W tym sensie drożdże zyskują na autonomiczności i realności, ponieważ wywołują teraz, i to „same z siebie”, nowy efekt (fermentację). Na czym polega tutaj domniemane *novum* Latourowskiej analizy? Po pierwsze, na wykazaniu, że „fermenty” nie istniały przed Pasteurem, nawet w stanie utajonym, ponieważ musiało dojść do pewnej realnej transformacji, aby mogły się dopiero pojawić (co jest ciosem w stanowisko realistów). Po drugie, na wykazaniu, że „fermenty” nie zostały skonstruowane „kulturowo”, pojęciowo, a więc dzięki narzuceniu na bezwładną materię jakiejś siatki kategorialnej, lecz zaistniały wskutek realnych laboratoryjnych działań (co jest ciosem w stanowisko konstruktywizmu). Wreszcie po trzecie, fakt, że transformacja ta została wywołana w laboratoryjnych, a więc sztucznych warunkach, bynajmniej nie umniejsza, lecz właśnie dodaje realności powstałym w nich „fermentom”.

Czy jednak rzeczywiście jest to aż tak nowatorskie? Analogiczne tezy pojawiły się już dawno nie tylko w pismach filozofów nauki, lecz również u samych naukowców! Weźmy na przykład opinię pewnego chemika z połowy dziewiętnastego (!) wieku, w której jednoznacznie zostały wyrażone wskazane wyżej trzy cechy pracy naukowej: „Oświetlający nasze ulice gaz nie istnieje uprzednio (*ne préexiste pas*) w węglu kamiennym – preparujemy go (*on le prépare*) z niego. Z drzewa bądź skrobi fabryka wytwarza (*fabrique*) cukier; z cukru – alkohol etylowy; z alkoholu

...czy rzeczywiście musieliśmy czekać na Latoura, by móc wreszcie zrozumieć, że doświadczenia naukowe mają zdarzeniowy charakter, że w ich obrębie rodzi się coś nowego, niedającego się sprowadzić do uprzednich stanów rzeczy?

etylowego – ocet; a jednak ani cukier nie istnieje w winie bądź skrobi, ani alkohol w cukrze, ani ocet w alkoholu. [...] Powtórzmy, chemia w sensie ścisłym polega na przekształceniach, na wytwarzaniu materii (*les générations de la matière*). To jej zasadnicza cecha” (Gerhardt 1848, cyt. za: Bachelard 1972, 44). I komentarz Bachelarda: „Prawdziwy chemik dostrzega transformacje tam, gdzie nasza gnuśna myśl widzi ekstrakcje” (Bachelard 1972, 44). Gerhardt, a wraz z nim Bachelard, nie jest więc ani „realistą”, ponieważ nie wymaga od bytów, „by istniały od zawsze i wszędzie” (Latour 2013, 199), ani „konstruktywistą-idealistą”, ponieważ nie twierdzi, że nie istnieją one „nigdy i nigdzie” (ibid., 200). W konsekwencji obaj wymykają się „staremu układowi”. Obaj są materialistami, „materialistami racjonalnymi”, jak chciałby Bachelard. Substancje są wytwarzane dzięki określonym transformacjom, substancje te są jak najbardziej rzeczywiste (materialne), dzięki transformacjom zyskują na realności (autonomiczności) – wszystko to jest tu zawarte. W innej książce Bachelard (2000, 80–85) z kolei pokazuje, w jaki sposób współczesna nielavoisiańska chemia zaczyna od badania z a c h o w a n i p r o d u k t ó w chemicznych i przechodzi do określenia i indywidualizowania ich substancjalności, a także w jaki sposób ta ostatnia zależy od tego, co te produkty robią i jak się stają. Dlatego francuski filozof zamiast o substancjach, proponuje mówić o eks-stancjach, ponieważ ich określenia są funkcją z e w n ę t r z n y c h syntez, w które wchodzi z innymi produktami chemicznymi (Bachelard silnie podkreśla „intermaterialistyczny” charakter współczesnej chemii<sup>3</sup>). Naprawdę niedaleko stąd do Latourowskich wątków „aktora”, dedukowania „bytu” z „działania” czy „powiązań” między aktorami.

Podobnie wygląda sprawa z ujęciem natury eksperymentu. Według Latoura, właściwie wszyscy badacze zajmujący się nauką („rozmaici realści, konstruktywiści, idealści, racjoniści czy zwolennicy dialektycznej perswazji”) traktowali eksperyment jako „grę o sumie zerowej” (Latour 2013, 163), nie uwzględniając oryginalności i nowości tego, co wyłania się po eksperymencie i w jego trakcie. W tego rodzaju wyjaśnieniach „każde wejście równoważy wyjście. Nic nowego się nie dzieje. Albo eksperymenty po prostu odślaniają Naturę lub alternatywnie, obecność społeczeństwa bądź też uprzedzenia czy ślepe plamki teorii ujawniają się na wyjściu w wyniku przeprowadzenia eksperymentu” (ibid., 163–164). Tymczasem, jak podkreśla Latour (ibid., 164),

3 Zob. Bachelard 1972, 23: „gdy tylko różne rodzaje materii rozważa się w ich wzajemnych oddziaływaniach, gdy stają się one, by tak rzec, materią jedną w stosunku do drugiej, pojawia się intermaterializm będący cechą charakterystyczną dla nauki o materii. Ten intermaterializm jest [...] samą istotą nauk chemicznych”.

„eksperyment jest zdarzeniem”, ponieważ dzięki niemu pojawia się coś, co nie istniało wcześniej, a jednocześnie przekształceniom ulega przynajmniej część czynników, które brały w nim udział. I znów powstaje pytanie: czy rzeczywiście musieliśmy czekać na Latoura, by móc wreszcie zrozumieć, że doświadczenia naukowe mają zdarzeniowy charakter, że w ich obrębie rodzi się coś nowego, niedającego się sprowadzić do uprzednich stanów rzeczy? Widzieliśmy już, że zgodnie z koncepcją Bachelarda współczesna chemia wytwarza zupełnie nowe substancje, które nie tkwią wcześniej w naturze, czekając, aż ktoś je wydobydzie; w przypadku eksperymentów chemicznych nigdy więc nie będziemy mieć „tych samych elementów przed i po” (por. *ibid.*, 163). Albo przypomnijmy Foucaultowskie genealogie dotyczące różnych dyscyplin naukowych: dla Foucaulta nie tylko rezultaty eksperymentów, ale również inne zjawiska powstające w obszarze wiedzy – pojęcia, formy percepcji, techniki, instytucje, formy przestrzenne itd. – są wydarzeniami, a więc efektami interakcji zachodzących między heterogenicznymi i historycznie ukonstytuowanymi porządkami, technikami czy procesami i – co ważne – efekty te są nieredukowalne do owych historycznych instancji, tworząc zupełnie nową jakość. Jak starałem się pokazać w innym miejscu (Falkowski 2013a, 95–96), całe rozumowanie obecne w *Narodzinach kliniki*, próbujące wyjaśnić pojawienie się wielu nowych fenomenów w obrębie dziewiętnastowiecznej medycyny, opiera się na tej zasadzie: klinika to efekt-wydarzenie, które zaistniało dzięki interakcji wielu historycznych ruchów i struktur (prowizorycznych instytucji łączących nauczanie z badaniem i leczeniem, rodzącej się zbiorowej świadomości medycznej, otwarciem obszaru zjawisk patologicznych itd.), ale które jest całkowicie nowym tworem, a nie jakąś wypadkową owych mechanizmów.

Ostatni przykład. W pierwszej części rozdziału 6. Latour próbuje określić miejsce i rolę techniki w zbiorowości, by pokazać, że ta ostatnia składa się z powiązań czynników ludzkich i pozaludzkich. Ponownie wychodząc od negatywnego punktu odniesienia, który tworzą dwa symetryczne mity – mit o narzędziu w pełni kontrolowanym przez człowieka i mit o dominacji techniki nad ludźmi (Latour 2013, 224) – autor *Nadziei Pandory* rozwija prosty przykład złożenia osoby i rewolweru jako połączenia ustanawiającego trzeci czynnik („obywatelorewolwer”), które jednocześnie zmienia dwa pierwsze elementy. Służy to Latourowi do zakwestionowania dychotomii podmiot-przedmiot działania, do stwierdzenia, że to całość działa, a więc również narzędzie jest aktywne, że wraz z powstaniem takiego połączenia zmienia się sposób funkcjonowania jednego i drugiego elementu, ponieważ dochodzi do translacji ich celów (funkcji) w jeden złożony cel (złożoną funkcję). Czy jednak sytuacja

wygląda tak, jak przedstawia to Latour: po jednej stronie błędzący „materialiści”, „socjologowie” i „heideggeryści”, dzielący jeden z dwóch wspomnianych mitów, a po drugiej stronie trzeźwe „studia nad nauką”? O tego rodzaju heterogenicznych złożeniach, ich funkcjonalnej niezależności i związanych z nimi modyfikacjach wyjściowych elementów mówiono już wcześniej. Weźmy chociażby Deleuzjańską koncepcję „układu” (*agencement*). Według Deleuze’a układ to wielość złożona z licznych, ludzkich i nieludzkich (zwierzęcych, technicznych...) części, której jedność opiera się wyłącznie na współdziałaniu, jej zasadą jest funkcjonalność. Każdy element zostaje określony poprzez układ, w którym się znajduje. Zmiana układu pociąga za sobą modyfikację elementu. Przykładem, jaki podaje Deleuze, jest złożenie: człowiek–koń–strzemień. W wyniku tego ludzko-animalno-przedmiotowego połączenia powstaje nowa symbiotyczna jedność, feudalna jednostka militarna: strzemień, zapewniając rycerzowi stabilność, przenosi energię z konia na jeźdźca i z jeźdźca na kopię. Całość tworzy kawalerię. Człowiek, zwierzę i obiekty „wchodzą więc w nowe związki, jeden [element] zmienia się nie mniej niż drugi”. Przemianie ulega strzemień, które wcześniej funkcjonowało w zupełnie innym, „nomadycznym” układzie; przemianie ulega koń, stając się źródłem siły militarnej; wreszcie przemianie ulega człowiek, zadzierzgałając nowe więzi z ziemią, wojną itd. (Deleuze i Parnet 1977) W koncepcji tej narzędzie nie jest więc ani elementem biernym, ani elementem dominującym, lecz tworzy jedną z aktywnych części większego układu, współokreślając jego sposób funkcjonowania. Wiarę w który mit podziela więc Deleuze?

Na podstawie tych kilku przykładów nie chcę sugerować, że Latour podstępnie „ściąga” z Bachelarda, Foucaulta, Deleuze’a czy innych autorów, przedstawiając ich propozycje teoretyczne jako własne pomysły. Nie upominam się również o akademicki rytuał podawania źródeł i wykreślenia genealogii każdej idei, która pojawia się na kartach *Nadziei Pandory*. Chodzi natomiast o zakwestionowanie konsekwentnie budowanego w książce przekazu: wszyscy naokoło się mylicie, wszyscy jesteście uwikłani w modernistyczny układ, w tradycyjne dychotomie i podziały, między waszym a moim stanowiskiem ziele przepaść. Wobec innych Latour postępuje tak, jak Platon postąpił wobec sofistów: „epistemolodzy”, „filozofowie nauki” i inni oznaczeni w ten sposób myśliciele to tylko „efekty sceniczne”, kukły, marionetki zwisające na sznurkach trzymany przez Latoura. Prawdziwi badacze są zupełnie gdzieś indziej, nie ma ich w równie „papierowym” modernistycznym układzie. Wróćmy na moment do Deleuze’a. Podczas lektury *Nadziei Pandory* można odnieść wrażenie, że Latour jest stałym czytelnikiem



prac tego francuskiego filozofa: koncepcja „sieci” wyraźnie nawiązuje do ontologii kłęba, nacisk położony na praktykę odsyła do „czystego funkcjonalizmu” (prymat pytania: „jak to działa?”) (por. Deleuze 2007, 34), wspólna jest tu także analityczna postawa, by zaczynać od środka, badać to, co pomiędzy – połączenia, węzły, hybrydy; przywoływanie filozofii Whiteheada czy – w innych pracach Latoura – socjologii Tarde’a wydaje się zainspirowane swoistą rehabilitacją tych myślicieli na francuskim gruncie przez Deleuze’a, może za pośrednictwem jego kontynuatorki, Isabelle Stengers... Tymczasem znane mi jawne odwołania autora *Nadziei Pandory* do Deleuze’a mają charakter negatywny i, z różnych względów, cokolwiek kuriozalny. W propedeutycznym tekście o *Actor-Network Theory* sugeruje się po prostu mętność *Mille Plateaux* (Latour 2007, 127). W *Nadziei Pandory* jest jeszcze gorzej, ponieważ Latour przypisuje Deleuzjańskiej „filozofii historii” (?) pojęcie „aktualizacji potencjalności” (?), którego „najlepszym przykładem” ma być ruch wahadła „całkowicie przewidywalny już w punkcie początkowym [...]. Jeżeli historia jest postrzegana w ten sposób, to nie zachodzi zdarzenie, a dzieje rozwijają się niejako na próżno” (Latour 2013, 369). Nieporozumienie jest tu co najmniej potrójne. Po pierwsze, Deleuze mówi nie tyle o aktualizacji potencjalności, ile o aktualizacji wirtualności. Różnica między tymi pojęciami jest olbrzymia, ponieważ to, co wirtualne, nie stanowi pre-figuracji tego, co aktualne (Herer 2006, 28–30). W ujęciu Deleuze’a są to dwa ontologicznie odmienne poziomy: pierwszy z nich składa się z przedindywidualnych stosunków i osobliwości oraz ich rezonansów (np. stosunków różniczkowych, fonemów w przypadku języka czy różnic potencjałów w przypadku systemów fizyko-chemicznych), które tworzą żywioł genetyczny; drugi wypełniają zindywidualizowane i uformowane byty o określonych jakościach. W konsekwencji, i to po drugie, podany przez Latoura przykład wahadła jest tu zupełnie nietrafiony, ponieważ jego rzeczywisty ruch zawsze powtarza tę samą formę ruchu, zarysowaną i znaną od samego początku. Przeciwnie u Deleuze’a – z niestabilnego, dynamicznego pola wirtualności wyłaniają się różne, także ewoluujące byty. Odpowiedniejszymi przykładami aktualizacji tego, co wirtualne, będą zatem: struktura języka – konkretne gatunki językowe, różnice wielkości i energii w płynnym ośrodku – kryształ soli (por. *ibid.*, 42, przyp. 24), oscylacje superstrun czy też wibracje kwantowe – cząstki materialne (Žižek 2004, 24–25). W żadnym z tych trzech przykładów to, co aktualne (forma, obiekt), nie jest urzeczywistnioną kopią jakichś zjawisk potencjalnych, czekających tylko na ucieleśnienie. Wreszcie po trzecie, trudno w kontekście omawianego pojęcia mówić o Deleuzjańskiej filozofii historii. To raczej czysta ontologia, przede wszystkim – ontologia

przyrody. Poza tym dla Deleuze'a „zdarzenie” ma ahistoryczny charakter, jednak nie dlatego, że jest już zarysowane w sferze potencjalności, lecz – odwrotnie – dlatego że wymyka się warunkom historycznym, stając się czymś nowym, niesprowadzalnym ani do uprzednich, ani do przyszłych momentów czy stanów historii.

Pewne wątpliwości rodzą się również wobec metodologicznego, ontologicznego i politycznego stanowiska Latoura.

Zacznijmy od zagadnień metodologicznych. W przywoływanym już rozdziale 2. książki jej autor stawia kwestię odniesienia (referencji) w badaniach naukowych. Przykładem, który służy tutaj Latourowi jako empiryczna podstawa, jest problem badawczy z zakresu gleboznawstwa: czy w pewnym regionie Amazonii zachodzi proces ekspansji puszczy na teren sawanny, czy – odwrotnie – kurczy się las, a poszerza obszar sawanny? (Latour 2013, 57–58). Drobiazgowo śledząc pracę naukowców, Latour formułuje następującą tezę: odniesienie w nauce nie istnieje między „światem” a „językiem” (w tym przypadku między amazońską puszcza i sawanną a tekstem o nich), lecz „krąży” w obrębie łańcucha sukcesywnych translacji, jakie mają miejsce na poszczególnych etapach pracy badawczej. Wydaje się jednak, że wybrany przykład nie pozwala na dokonanie w rozumowaniu podobnego przejścia od negacji dwuczłonowej korespondencji do pojęcia krążącej referencji. Któż bowiem mógłby serio postulować, co sugeruje Latour, że odpowiedź na pytanie o rozrost/kurczenie się puszczy bądź sawanny da się uzyskać dzięki „prostej kontemplacji lasu” (ibid., 71), a nie po przemierzeniu skomplikowanej drogi badawczej? Jaki filozof nauki wysunąłby twierdzenie, że wszystkie zabiegi pedologów w amazońskiej puszczy mają na celu przedstawienie lasu, sporządzenie jego kopii, na wzór malarstwa realistycznego (ibid., 106, 112)? Innymi słowy, dlaczego umieszcza się zagadnienie referencji w kontekście problemu badawczego i próby jego rozwiązania, a więc w sytuacji, która przynależy do zupełnie innej logiki niż logika reprezentacji czy korespondencji? Istnieje przecież model nauki jako sztuki stawiania problemów, zgodnie z którym realizuje ona inne cele niż te przedstawieniowe<sup>4</sup>. Jeżeli gleboznawcy podejmują tyle złożonych działań, wykorzystując przy tym szereg urządzeń i technik, to dlatego że – co oczywiste – chcą odpowiedzieć na postawione pytanie o rozrost/kurczenie się puszczy, nie zaś po to, by nawiązać z nią lepszy, pewniejszy czy prawdziwszy kontakt. Z kolei odpowiedź, jaką zaproponują, będzie podlegać weryfikacji – znów – na podstawie przyszłych pomiarów, przy użyciu takich czy innych instrumentów itd., a nie na podstawie

4 Próbowałem to pokazać na przykładzie historiografii w Falkowski 2013b.

konfrontacji z jakimś adekwatniejszym obrazem puszczy czy sawanny. Można oczywiście, tak jak to zrobił Latour, wykorzystać ów przykład badań z zakresu gleboznawstwa do wyłożenia koncepcji krążącej referencji, ale nie do wykazania słabości klasycznego modelu odniesienia między językiem a światem i do zastąpienia go łańcuchem cząstkowych odniesień. Oba tych operacji, ze względu na wewnętrzną logikę obranego przypadku, zwyczajnie nie da się na jego podstawie przeprowadzić.

Problem z Latourowską ontologią polega z kolei na jej wewnętrznej niekonsekwencji. Z jednej strony bowiem Latour daje pierwszeństwo działaniu przed bytem. Jeżeli coś istnieje, to dlatego, że w pewien sposób funkcjonuje, wywołuje jakieś efekty. „Zamiast zaczynać od bytów, które już stanowią składową świata, studia nad nauką skupiają się na złożonej i kontrowersyjnej kwestii, na czym polega powoływanie aktora do istnienia. Kluczowe jest zdefiniowanie aktora za pomocą tego, co robi – działania [...]” (ibid., 369). O tym pragmatycznym podejściu do rzeczywistości świadczą również terminy, które wykorzystuje Latour: aktor, aktant, czynniki (ludzkie i pozaludzkie) w miejsce podmiotów czy przedmiotów. Z drugiej jednak strony, na poziomie większości konkretnych historii opowiedzianych w *Nadziei Pandory* Latour bez żadnych zastrzeżeń analitycznie wykorzystuje zdroworozsądkowe i tożsamościowe byty, mówiąc o negocjacjach między ministrami a neutronami (ibid., 133), o działających: mikrobach, Bogu, cesarzu, próbkach, uczonych, cechach psychologicznych czy mieście Rouen (ibid., 210), itd. Co więcej, jednym z podstawowych przeświadczeń Latoura jest przekonanie o historyczności rzeczy. „Každy naukowiec z praktyki wie, że również rzeczy mają swoją historię; Newton »przydarza się« grawitacji, a Pasteur – mikrobom” (ibid., 347). Abstrahując już od pytania o możliwość umieszczenia na tej samej płaszczyźnie ontologicznej „Boga”, „neutronów”, „grawitacji” czy „cechy psychologicznej” (czego bynajmniej nie rozwiązuje ot tak perspektywa pragmatyczna), należy powiedzieć – jedno z dwojga. Albo byty, istoty, obiekty są pochodną działań, sprawczości, funkcjonowania, i wówczas możemy mówić wyłącznie o a-tożsamościowych układach czy mieszaninach czynników, które wraz z każdą funkcjonalną zmianą stają się po prostu czymś innym – w takim wypadku mamy do czynienia z historią zdarzeń, ale nie rzeczy. Albo istnieją z góry określone obiekty czy zjawiska – neutrony, grawitacja, uczone – których działanie zmienia się w czasie, którym coś się przydarza, ale które zachowują przy tym jakąś istotową tożsamość – i wtenczas można postulować istnienie historyczności rzeczy.

Największe wątpliwości budzi jednak podejście Latoura do nauki i jej związków z polityką. By wyrazić swoje stanowisko w tej kwestii,

Problem z Latourowską ontologią polega z kolei na jej wewnętrznej niekonsekwencji. Z jednej strony bowiem, Latour daje pierwszeństwo działaniu przed bytem. Jeżeli coś istnieje, to dlatego, że w pewien sposób funkcjonuje, wywołuje jakieś efekty. [...] Z drugiej jednak strony, [...] bez żadnych zastrzeżeń analitycznie wykorzystuje zdroworozsądkowe i tożsamościowe byty, mówiąc o negocjacjach między ministrami a neutronami

Latour raz jeszcze wykreśla negatywne tło złożone z dwóch symetrycznych pozycji, od których chce się odciąć. Pierwszy wrogi obóz to zwolennicy „twardej” nauki, którzy wierzą w bezosobowe obiektywne prawa natury; po drugiej stronie znajdują się natomiast „humanisci” postrzegający uwikłanie Rozumu w relacje sił (ibid., 320, 323–326). Wedle autora *Nadziei Pandory*, w obu przypadkach zostaje wykluczona polityka – polityka demokratyczna – rozumiana jako możliwość publicznego debatowania, negocjowania i podejmowania wspólnotowych decyzji niezależnie od jakiegokolwiek autorytetu. Latour proponuje więc w swych definicjach zawiązanie nowej relacji na linii nauka-polityka: naukę należy określić „jako wysiłek ustanawiania nowych, nieprzewidywalnych związków między ludźmi a czynnikami pozaludzkimi, a w wyniku tego dogłębnego zmieniania – składu zbiorowości” (ibid., 321); z kolei celem polityki jest demokratyczne porządkowanie tej coraz liczniejszej wielości, to znaczy tworzenie z „bezładu” wspólnego „kosmosu” (stąd kosmopolityka), w którym nastąpi zbliżenie – w duchu przyjaźni, szacunku i sprawiedliwości – czynników ludzkich i pozaludzkich. Główny problem polega tu na sformułowanej przez Latoura koncepcji nauki. Zauważmy najpierw, że nie chodzi mu jedynie o to, jaka nauka powinna być, lecz jaka faktycznie jest. Świadczą o tym zawarte w książce konkretne analizy, w których socjalizacja czy też przyłączanie nowych czynników do istniejącej zbiorowości traktowane jest w kategoriach „propozycji”, „artykulacji”, „oferty”, „okazji” czy „szansy”: na przykład Pasteur dzięki swoim eksperymentom proponuje, daje szansę albo oferuje możliwość wyartykułowania się drożdżom, które w ten sposób stają się niezależnym aktorem (ibid., 181–185). W wizji tej wszystko wygląda więc bardzo pięknie, nie ma w niej miejsca na takie zjawiska, jak przymus, dyscyplina, zniewolenie, ograniczanie, stymulacja itd. Czy jednak dość szybko nie natykamy się na granice takiego ujęcia aktywności naukowej? Czy eksperymenty prowadzone na zwierzętach są „składaną im ofertą”, „stworzoną im szansą”, by mogły się na nowo „wyartykułować”, zyskać większą autonomię i przyłączyć do zbiorowości? Przywołajmy także klasyczny już przykład szaleństwa analizowany przez Foucaulta. Bez trudu dałoby się go rozpisać w logice Latourowskiego rozumowania: oto szaleńcy, stanowiący w epoce oświecenia część słabo zróżnicowanej masy ludzi marginesu, otrzymują od psychiatrii „propozycję” wyartykułowania się jako „chorzy”, co pozwala im wyodrębnić się w swej ontologicznej niezależności i dołączyć do zbiorowości jako „pacjenci”. Dzięki całej serii eksperymentalnych działań – kauteryzacji, zimnego prysznica, stosowania moksy, lobotomii, elektrowstrząsów – psychiatrzy „dają im szansę”, by mogli zmienić swoje „trajektorie, przeznaczenia, historie”,

a więc odnaleźć przynależne im miejsce w hierarchii domów odosobnienia, utożsamić się z daną chorobą, przekształcić się w wegetujące „warzywa” itd. Przy tym relacja jest symetryczna: psychiatrzy przydarzają się szaleńcom w tym samym stopniu, co szaleńcy psychiatrom. A polityka jakoś to wszystko uporządkuje, oczywiście w duchu przyjaźni, sprawiedliwości i wzajemnego poszanowania. Łatwo mówić o procesie upolitycznienia nauki, jak i postulować coś odwrotnego (ibid., 322). Ale co zrobić w przypadku, gdy drobiazgowo studia empiryczne, tak drogie Latourowi, pokazują funkcjonowanie w pewnych dyscyplinach naukowych konkretnych mechanizmów politycznych (mikropolitycznych)? Jakby to powiedział Foucault: Latourowska wizja nauki i polityki uświęca zbyt wiele rzeczy.

Z zaprezentowanych rozważań nie należy wszelako wyciągać wniosku, że *Nadzieja Pandory* jest pozbawiona ciekawych wątków. Warto byłoby się bliżej przyjrzeć choćby pomysłowi Latoura na swego rodzaju uniwersalną historię materii (czy też „genealogię przedmiotów”), w której kolejne układy czynników pozaludzkich przeplatają się z analogicznymi relacjami między ludźmi (ibid., 251–267). Z pewnością inaczej też spojrzę na książkę specjaliści od socjologii wiedzy czy studiów nad nauką w swym macierzystym kontekście. W przypadku jednak jawnych ambicji Latoura, by odnowić filozoficzno-polityczną myśl jako taką, uciekając od tzw. starego układu, różnica między zamiarem a jego realizacją wydaje się dość znaczna.

Latour, Bruno. 2013. *Nadzieja Pandory: Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*. Tłum. zbiorowe. Red. naukowa Krzysztof Abriszewski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

## Wykaz literatury

- Bachelard, Gaston. 2000. *Filozofia która mówi nie: Esej o filozofii nowego ducha w nauce*. Tłum. Justyna Budzyk. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Bachelard, Gaston. 1972. *Le matérialisme rationnel*. Paris: Les Presses universitaires de France.
- Bednarek, Joanna. 2013. „Ucieczka od banalności – zagrożenie dla myślenia?” W *Myślenie dziś*, red. Mateusz Falkowski. Warszawa: Fundacja na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi.
- Deleuze, Gilles i Claire Parnet. 1977. *Dialogues*. Paris: Flammarion.
- Deleuze, Gilles. 2007. *Negocjacje: 1972–1990*. Tłum. Michał Herer. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Domańska, Ewa. 2004. „Miejsce Franka Ankersmita w narratywistycznej filozofii historii.” W Ankersmit, Frank. *Narracja, reprezentacja, doświadczenie: Studia z teorii historiografii*, red. Ewa Domańska. Kraków: Universitas.
- Falkowski, Tomasz. 2013a. *Mysł i zdarzenie*. Kraków: Universitas.
- Falkowski, Tomasz. 2013b. „Błaski i cienie reprezentacji historycznej.” *Rocznik Antropologii Historii* 1, t. III.
- Foucault, Michel. 2000. „Theatrum Philosophicum.” Tłum. Damian Leszczyński i Lotar Rasiński. W Foucault, Michel. *Filozofia – historia – polityka*. Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Herer, Michał. 2006. *Gilles Deleuze: Struktury-maszyny-kreacje*. Kraków: Universitas.
- Latour Bruno. 2008. „Ekologia to ślepa uliczka.” *Dziennik*, 29 listopada.
- Latour, Bruno. 2007. „Prolog w formie dialogu pomiędzy studentem i (cokolwiek) sokratycznym Profesorem.” Tłum. zbiorowe. *Teksty Drugie* 1/2.
- Latour, Bruno. 2013. *Nadzieja Pandory: Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*. Tłum. zbiorowe. Red. naukowa Krzysztof Abriszewski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Pinhas, Richard. 2006. „Circulus vitiosus deus.” *L'Arc/Inculte* 43.
- Serres, Michel i Bruno Latour. 1995. *Conversations on Science, Culture, and Time*. Michigan: University of Michigan Press.
- Sojak, Radosław. 2004. *Paradoks antropologiczny: Socjologia wiedzy jako ogólna teoria społeczeństwa*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Sokal, Alan i Jean Bricmont. 2004. *Modne bzdury: O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*. Tłum. Piotr Amsterdamski. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Žižek, Slavoj. 2004. *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*. New York–London: Routledge.

**Tomasz Falkowski** – pracuje w Zakładzie Metodologii Historii i Historii Historiografii IH UAM w Poznaniu. Studiował w Toruniu (UMK), a także Poznaniu (UAM) i Paryżu (Paris I, EHESS). Główne prace: *Mysł i zdarzenie*, Universitas, Kraków 2013. Zainteresowania badawcze: historia historiografii, historia nauki, współczesna humanistyka francuska.

**Dane adresowe:**

Tomasz Falkowski  
Collegium Historicum  
ul. Św. Marcin 78  
61-809 Poznań

**e-mail:** tmfalko@amu.edu.pl

**Cytowanie:**

T. Falkowski, *Wymazywanie mediacji. O »Nadziei Pandory« Brunona Latoura*, „Praktyka Teoretyczna” nr 1(11)/2014, [http://www.praktyka-teoretyczna.pl/PT\\_nr11\\_2014\\_Socjologia\\_literatury/11.Szelegieniec.pdf](http://www.praktyka-teoretyczna.pl/PT_nr11_2014_Socjologia_literatury/11.Szelegieniec.pdf) (dostęp dzień miesiąc rok)

**DOI:** 10.14746/pt.2014.1.11

**Author:** Tomasz Falkowski

**Title:** *Erasing Mediation. About Pandora's Hope by Bruno Latour*